

HUMANISMO Y CULTURA DE MASAS

HUMANISMO E IDEOLOGÍAS

El tema del humanismo parece destinado a no volver a la palestra dialéctica de estos tiempos. Aparentemente lo excluye, por su propia naturaleza, la tesis aceptada más o menos explícitamente, de los humanismos que hacen suyos los complicados y variados términos de la «muerte del hombre» que paradójicamente tiene tras sí la propia instauración antropológica de la metafísica y que de una manera algo más patente se justifica por la aparición de la cultura de masas instrumentalizada a través de una ideología del hecho cultural, la manipulación y la socialización de la cultura, la entrega misma de la función de la cultura en manos de los medios de comunicación de masa.

Abierta la cultura y la educación al dominio de la praxis, su destino pertenece durante la última etapa de nuestra existencia colectiva más que al ámbito de preocupaciones de la metafísica, al ámbito, por su propia naturaleza disperso, confuso, contradictorio y esencialmente combativo, de las ideologías en pugna. Lo más significativo en el examen de este proceso de creciente deterioro ontológico en la esencia de la cultura es que inclusive la perspectiva metafísica participa de este fenómeno de la degradación. ¿A qué signo, sino, a éste de la degradación responde la constante apelación a la superación de la metafísica, la idea del acabamiento y sustitución de la metafísica misma por la cibernética y la integración del hombre en el universo de la informática que significaría ni más ni menos que su integración histórica en la edad del átomo y de la conciencia cósmica? Prueba de que las cosas están así, una prueba a la cual no le falta dramatismo, la constituye lo que pudiéramos llamar el testamento espiritual del propio Martin Heidegger, que ha ocupado escaso o nulo lugar en los comentarios de la hora de su muerte. Heidegger ha sido un testigo excepcional en esta materia, que marca el destino de la cultura en la hora del nihilismo de estirpe nietzschiana y de manipulación de estructura cibernética. Última expresión de un esfuerzo metafísico de vasta y arraigada tradición occidental, Heidegger inscribe su obra en la tragedia interna de su propia tensión creadora, dentro de la herencia de Nietzsche que él por otra

parte reivindica con destacada originalidad, para proclamar el triunfo de la ciencia y la cibernética, fundidas en una todavía incomprensible metafísica planetaria de la ciencia y la técnica.

En estos términos, la defensa misma del humanismo que el filósofo hace, sin hablar de las reivindicaciones humanistas de toda la serie de críticos y pensadores occidentales que señalan con voz de alarma, los peligros, excesos y errores del psicoanálisis y sus secuelas, de la persuasión clandestina en el campo sociológico de la cultura, de las posiciones estructuralistas, nos mueve a la justificada pregunta preliminar a todas las demás preguntas. ¿Constituye esta defensa del humanismo en términos externos al humanismo de estirpe occidental algo que participe en una tensión humanista auténtica? ¿Son estos esfuerzos algo más, más profundo, más significativo, que una simple voz de alarma, que una llamada a la soledad, a la meditación y a la reflexión del filósofo que ve deterioradas en profundidad las posiciones metafísicas, o el investigador que ve otros tantos peligros para las determinaciones ontológicas y críticas?

NEGATIVIDAD DEL LENGUAJE Y CULTURA POST-HISTÓRICA

Por ello el problema se nos antoja mucho más complicado de cuanto parece. La cultura de masas ofrece, entre sus múltiples paradojas, estas dos paradojas primordiales. Que ha sido edificada en su propia interpretación como una cultura que implica la *negatividad del lenguaje*, llevada a sus últimas consecuencias por la gloriosa aventura del estructuralismo lingüístico. Que ha sido identificada según algunos intérpretes suyos de última hora reivindicadores de una supuesta herencia nietzscheana, como *cultura post-histórica*. Negatividad del lenguaje y cultura post-histórica, he aquí dos características que acompañan una cultura dominada, justificada, manipulada por los medios de comunicación masiva y que tiende a identificarse ella misma como expresión del gigantismo de una información que se extiende a escala planetaria y que asalta al hombre en su imposible, inalcanzable e inasequible soledad reflexiva.

Negatividad del lenguaje. Nos movemos en los dominios de una «ininteligibilidad» de una nueva contextura, según la expresión de Henri Lefebvre. Se trata de una ininteligibilidad que nace de un relativismo absoluto de los términos considerados como viejos fetiches. Términos como Espíritu, Naturaleza, Ser, Conciencia, Genio del pueblo y de la nación, son sustituidos por nuevos fetiches que acceden a una significación superior e intransferible. Los estudiosos que se ocupan del lenguaje, escribe Lefebvre, tienden a ver en sus ciencias un conocimiento enteramente positivo y a erigir el lenguaje mismo en

posibilidad completa. Haciendo esto, ellos olvidan la enseñanza, dejada por Hegel y F. de Saussure. Para el primero, el movimiento que va de lo negativo a lo positivo (la verdad), atraviesa el lenguaje, pero el lenguaje como tal no es sino *negatividad*. Con este término, Hegel no designa solamente la fluidez de la palabra, el carácter temporal de la emisión del lenguaje, su evanescencia. El va más lejos. Lo negativo tiene un poder terrible. El disuelve lo que es dado en una unidad. Separa lo que está ligado. El análisis mata. Pero sólo así él puede penetrar en los «seres», desmembrar y manejar los objetos, captar su génesis en el devenir. Específica, la negatividad del lenguaje se articula con la del entendimiento y de la acción sin confundirse con ella. Estos dos poderes o mejor dicho estos dos fundamentos del poder humano sobre el elemento natural, devastan, destruyen y constituyen, utilizan y matan (1). Partiendo de esta realidad fundamental de la negatividad del lenguaje, el admirable esfuerzo desplegado en los dominios de la lingüística en la captación del significado, del significante, del sentido de las implicaciones de un metalenguaje, en los dominios de gran relieve y profundidad de la fonología, la semántica y la semiología, la «diferencia» como principio absoluto de inteligibilidad, no han podido evitar sino al contrario han acentuado una auténtica crisis del lenguaje. Aserción que justifica esta conclusión de Lefebvre: «No dudamos en hablar de una crisis del lenguaje, caso particular de múltiples, crisis —crisis de crecimiento o de declive— que acompañan una mutación radical de la sociedad» (2).

El carácter post-histórico de la cultura. El tema es entre los más característicos de nuestro tiempo, especialmente de esta última etapa en que nos encontramos insertados. El nihilismo metafísico y cultural que emana de la naturaleza profunda y la dirección esencial de la cultura de masas, pretende, también esta vez por vía de la interpretación estructuralista, detectar el momento precursor de esta situación en la filosofía de Nietzsche. Así se entiende que según Nietzsche, la cultura considerada desde el punto de vista de la consumación de la historia a saber, desde el punto de vista post-histórico, lleva ni más ni menos que a la degradación de la cultura en sí. Según esta interpretación, Nietzsche excluye del contexto genético de la cultura cualquier tipo de mala conciencia en el sentido hegeliano del término.

Ni la mala conciencia, ni el resentimiento, interceden, según Nietzsche, en el proceso de la cultura y la justicia. Sus advertencias en esta materia, espigadas en «La genealogía de la Moral» y «Consideraciones inactuales», llevan a

(1) HENRI LEFEBVRE: *Langage et Société*, Ed. Gallimard, Coll. Idées, París, 1966, páginas 83-84.

(2) *Ibid.*, pág. 174.

esta idea que Nietzsche mismo precisa una vez así: «La mala conciencia, esta planta la más extraña y la más interesante de nuestra flora terrestre no tiene su raíz en este suelo». Se refiere al suelo de la cultura y la justicia (3). La cultura es un complejo de realidades que la naturaleza estetizante de Nietzsche busca en dos momentos diferentes de la historia misma. El momento de la prehistoria y el momento de la post-historia. «La cultura en la historia recibe un sentido del todo diferente de su propia esencia, siendo capturada por fuerzas extranjeras de una naturaleza del todo diferente. La actividad genérica en la historia no se separa de un movimiento que desnaturaliza su producto. Más que ello, la historia de esta desnaturalización misma se confunde con la degeneración de la cultura» (4). La historia es la gran enemiga de la cultura. Esta firme creencia de Nietzsche, le hace defender el momento primordial de lo trágico, el instante presocrático del pensamiento, los elementos aurorales y, en otro sentido, las postrimerías nihilistas, la destrucción de la dialéctica y el rechace de toda filosofía de la historia. Y también de la filosofía en sí, la búsqueda misma de la verdad, a la cual Nietzsche sustituye las categorías del sentido y del valor. Para él las categorías del pensar no son lo verdadero y lo falso, sino lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo. El pensamiento que, según él, no busca más que la verdad —«criatura bonachona que ofrece sin cesar a todos los poderes la seguridad de que no causará nunca a nadie el menor inconveniente»— no es un verdadero pensamiento. La filosofía no sería si no una imagen dogmática del pensamiento, y los filósofos una especie curiosa de cometas: «la naturaleza envía al filósofo en la humanidad como una flecha: ella no apunta nada con ello, pero espera que la flecha permanecerá fija en algún lugar», escribe Nietzsche en *Schopenhauer educador*.

El juego que Nietzsche juega aquí y, como veremos, el juego estetizante es esencial en su obra de pensador, llevará a su idea de la degeneración de la cultura, violentada por el pensamiento. La misma *Paideia* griega era para Nietzsche un proceso de violencia selectiva y reactiva padecida por la cultura. Y cuando el Estado favorece la cultura «no la favorece más que para favorecerse a sí mismo y nunca considera que exista un fin superior a su bien y a su existencia». Nos encontramos una vez más con la herencia de Nietzsche en la cultura contemporánea, esta cultura de la difusión masiva de bienes llamados culturales, cultura de la comunicación, del gigantismo de la información, de los condicionamientos ideológicos de la creatividad.

(3) Cfr. GILLES DELEUZE: *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires, París, 1973, págs. 155 y sigs.

(4) DELEUZE: Op. cit., pág. 158.

PRESENCIA DE NIETZSCHE

Se ha hablado con tanta frecuencia de la herencia de Nietzsche en la cultura y la mentalidad contemporáneas. La prolongación de ambas en la anarquía y la razón vital, ha encontrado iguales anticipaciones en los escritos del «nuevo crucificado», cuyos gritos de desesperación provistos de un ropaje poético sin par han sido escuchados como ecos fascinantes por los más dispares profetas del siglo.

Creada en términos de ambigüedad, más de una vez identificada con la biografía trágica de su autor, la obra de Nietzsche ha sido acogida, interpretada, seguida por hombres y tendencias intelectuales y políticas muchas veces en nada semejantes sino fuere por su propia participación en la era del nihilismo, que el profeta de Zarathustra inaugura. Esta situación misma ha hecho que la interpretación de Nietzsche persistiera casi siempre en los términos de la ambigüedad, característica de sus escritos y su aventura humana. Es inmensa la literatura crítica, la mayor parte de ella apologética, de la obra de Nietzsche. Obra profética por excelencia, de ruptura con el pasado, de beludora de ídolos, formulada en estilo poético, aforístico, asistemático, tan del gusto de nuestro siglo. Los escritos sobre Nietzsche, publicados en lo que va de siglo, se nutren de sus máscaras, su seducción, su carácter laberíntico, su estilo confesional, su montaje imaginativo, sus secretos existenciales. La trampa que el artista Nietzsche tiende a sus intérpretes ha sido definitiva.

Al tema se refiere en uno de los libros más serenos, más concretos en la materia Eugen Fink, sobre *Nietzsche filósofo* (5). Es un trabajo indispensable para establecer en la medida de lo posible, la auténtica herencia de Nietzsche. Un trabajo elaborado con calma, a través de una lectura independiente, capaz de distinguir entre la esencialidad de las ideas de Nietzsche y su pura captación de artista, que en cuanto artista rechaza veinticinco siglos de metafísica, para crear su nueva metafísica estética. Fink quiere buscar la filosofía de Nietzsche «que sus escritos camuflan. Ella es como algo escondido por el esplendor de su lenguaje, por el poder de seducción de su estilo, por el aislamiento de sus aforismos». Este Nietzsche oculto, posee, en realidad, aspectos y se despliega en etapas dispares. Hay un Nietzsche que rechaza la filosofía y reivindica el mundo, dionisiaco por excelencia, de la tragedia griega. Aquel Nietzsche detractor de Sócrates, que lleva su idea del eterno retorno a Heráclito y los presocráticos. Hay un Nietzsche de la «Ilustración», la «nueva cien-

(5) Cfr. EUGEN FINK: *Nietzsches Philosophie*, ed. francesa, Les Editions du Minuit, París, 1966, pág. 224.

cia», precursor de los sofistas contemporáneos, testigo de la gran crisis. Hay un Nietzsche preanunciador profético del superhombre, culminación de la moral nihilista.

¿Dónde está en todo ello su herencia en el siglo? ¿Dónde la materia esencial de su pensamiento? El discurso no deja nunca de ser ambiguo, múltiple, en las tendencias del siglo, combinando laboriosamente elementos estéticos y éticos. Reelaborando una visión artística, imaginativa, psicológica y existencial. Visión en que nos consumimos un poco todos en este final de milenio. Filosofía del simulacro, gloria y poder de sofistas y falsos profetas. Todo o casi todo fue en Nietzsche simulacro. Simulacro ético y estético. Incluso la muerte de Dios. ¿No definió él mismo acaso, al que mató a Dios, «el más odioso de los hombres»? ¿No dijo él acaso que Dios murió «aplastado por su demasiado grande piedad»? ¿No dijo él de la muerte de Dios estas simples palabras: «Su piedad no conocía el pudor. Se insinuaba en los repliegues más inmundos. Tenía que morir este curioso entre todos los curiosos, este indiscreto, este misericordioso. Siempre me veía a mí, él. Quise vengarme de un tal testigo o dejar de vivir yo mismo. El Dios que veía todo incluso al hombre. Este Dios tenía que morir. El hombre no soporta que un tal testigo viva»?

Lo cierto es que el sentido que ha adquirido la dimensión de la cultura en esta etapa en que nos encontramos —basta con citar a este Nietzsche ambiguo, que juega el juego estetizante del hombre trágico—, es en buena parte un sentido *diferente*. Es algo que busca su felicidad en el encuentro prodigioso, no del hombre con un Dios testigo trágicamente curioso de su destinación, sino del «salvaje y el ordenador» (6), encuentro de Verdad e Ideología, pero todo ello dominado por una dramática indiferencia que parece excluir una auténtica tensión humanista como característica esencial de la cultura de masas. En función de esta indiferencia esterilizante, conviene plantear una vez más ahora el debatido problema de la alienación. Va en ello el planteamiento mismo de las posibilidades de un nuevo humanismo. La cuestión preliminar que se asoma a nuestra atención es ésta. ¿Existe aún, después de la aventura existencialista, un interés por el tema del hombre? ¿Puede hablarse con cierta verosimilitud de un posible retorno a lo trágico, después de la ofensiva intelectual e ideológica de tipo eleata, que parece excluir definitivamente la idea del devenir, la dinámica heraclitea del destino humano en el movimiento de la historia, su evasión del mundo del cálculo al mundo de la meditación, la recuperación de su esencial libertad, cada vez más condicionada por los mecanismos cibernéticos e informáticos de sus resortes vitales y de su fuerza de integración en un conjunto social, económico, político y cultural?

(6) Cfr. JEAN MARIE DOMENACH: *Le sauvage et l'ordinateur*, Ed. Seuil, París, 1976.

ESTRUCTURALISMO, TUMBA DEL HUMANISMO

El último grito, agónico sí, pero por esto mismo cargado de cierto eco patético del humanismo tal como lo concibe la tradición occidental, grito reivindicador de la condición humana, fue existencialista. «El existencialismo es un humanismo».

Quien lo formuló así fue Sartre y el grito no fue ignorado por el propio Heidegger quien quiso establecer el estado de la cuestión, con los consiguientes supuestos ontológicos del problema. A partir de entonces, el humanismo entró en la tumba y en el olvido, y los humanismos que voces dispares pudieron reivindicar después estuvieron bien lejos de resucitarlo. A partir de entonces dos ideologías dominantes a la vez que fraternas, la *tecnocracia* y el *estructuralismo*, han ido enseñoreándose gradualmente de la conciencia intelectual de nuestro mundo, y el sepulcro del humanismo fue cerrado con múltiples llaves, sin que una sola voz patética surgiera para recordar de lejos un paralelismo con la voz dolida que invocara el cierre dramático del sepulcro del Cid. Ofrecen en este sentido un impresionante balance crítico, construido desde ópticas diversas, pero significativas como perspectiva final, los ataques escritos en este último lustro contra el estructuralismo y su ideología, por Dufrenne, Lefebvre y J. M. Domenach.

El último libro de este último, *El salvaje y el ordenador*, merece, desde este importante punto de vista, un detenido examen. El tema está centrado en Francia donde la experiencia ha sido de signo marcante y donde la efervescencia ha adquirido un grado notable. Pero no se trata de una óptica de puro imperialismo cultural, por cuanto el tema estructuralista ha ofrecido un protagonismo específico a los franceses en una proporción de exclusivismo que acaso nunca había tenido Francia. Los nombres franceses suenan en este campo en solitarios, en protagonistas cuyo puesto nadie podría arrebatar. Era normal que así fuese, por cuanto el estructuralismo es el gran triunfo, de efectos retardados, del positivismo galo del pasado siglo. Es la auténtica revancha contra Hegel y el idealismo alemán, incluso contra Nietzsche y su gran dominio en el espíritu de nuestro siglo.

Estructuralismo, tumba del humanismo. He aquí, escuetamente, el tema. Sus protagonistas son algo menos de diez hombres pero, qué duda cabe, de verdad nombres resonantes en estos veinte años. ¿Quiénes son y que representan? Ahí están los que la propia crítica francesa, defensora en definitiva de los últimos ecos del humanismo, señala como tales. El primero entre todos, Lévi-Strauss, combinador frío del salvaje y del ordenador reunidos. Lacan, el freudiano. Althusser, el neomarxista y su gramatología estructuralista. Deleuze

y su fábrica enloquecida de conceptos. «No hay ni bien ni mal. Sólo hay máquinas», escribe él en el *Anti-Edipo*. Y por fin, ¿cómo no?, Foucault, el gran enterrador del hombre en que culmina la galaxia de la helada alienación humana.

Una «inteligencia» fría se ha impuesto. Con pretensiones de ciencia absoluta, que como tal es pura ideología. Aparte sus méritos de investigación, la suya es sobre todo una dialéctica negativa que culmina en una teología «negativa» de la muerte del hombre. Con ella muere no sólo el humanismo, sino los propios humanismos. Abriendo así la posibilidad de un nuevo humanismo a secas en tierra baldía. ¿Pero será esto posible en la perspectiva actual, cuando a las antiguas mitologías se sustituyen mitologías artificiales y a las realidades las sustituyen fetiches y nominalismos verbales?

EL SALVAJE Y EL ORDENADOR

El encuentro en la hora presente, entre el salvaje y el ordenador bajo el signo de las ideologías culturales y políticas, plantea en términos que se rebelan en una descarnada novedad, la vieja cuestión de la alienación cultural, espiritual y social del hombre. La hora presente complica las cosas por el hecho de que las construcciones mentales que integran toda esta compleja situación son entre las más sutiles, más agudas y más sofisticadas que imaginar se pueda. Cabe a este esfuerzo mental que reedita en la forma más inaccesible las fórmulas clásicas de la inteligencia sofista, el privilegio de definirse, como observa Domenach, más a través de lo que culturalmente excluyen que a través de lo que implican y proclaman. Las ideologías culturales que se inspiran en la exclusión de toda perspectiva humanista benefician del inmenso resorte de los medios de comunicación de masa, y a través de estos medios proclaman el dominio de lo abstruso, de las fórmulas reductoras, aplicando a lo que compone la condición humana teorías que pertenecen por su propia índole al formulismo deformante de las propias estructuras ideológicas. Se trata de sistemas herméticos, que contradicen en sus términos las exigencias de la cultura de masas precisamente por excluir cualquier perspectiva humanista, por integrarse en una supracultura que «aborrece el humanismo», por perderse en el bosque de las estructuras ideológicas a medida y precisamente por «reducir a todos los demás a la ideología» (7). Los que intentan, enfrentándose con ellos, defender al hombre, a Dios, a los trágicos, tienen que volver a la aventura existencialista a la pulsión interna del teatro de lo absurdo, a las tensiones

(7) Cfr. DOMENACH, págs. 8 y sigs.

existenciales de los movimientos artísticos de vanguardia, que pendulan entre los mecanismos internos elementales y complejos a la vez, de la cultura de masa y los sistemas de análisis sofisticados y fríos, que pretenden abolir la dialéctica al mismo tiempo que se yerguen en protagonistas exclusivos de la explicación del discurso. La catástrofe del hombre y del humanismo constituye una hecatombe sobre la cual se pretende erigir el edificio incorruptible de las «ciencias humanas», con la ayuda de la «exploración subterránea», de la creación humana, y la «lucidez epistemológica» capaz de negar todo destino personal en el campo ampliamente explorado de la creatividad.

Vuelve una y otra vez la imagen del ambiente universalista del siglo XVIII, con su «apetito de conocimiento universal y su apelación al buen salvaje». La paradoja de una cultura que hace coexistir la liberación de los instintos de Marcuse, con el rigor sistemático de Lévi-Strauss, y la fábrica demencial de Deleuze y Guattari con la gramatología marxista de Althusser, no se comprende sino a partir de este punto común: un Yo que, una vez excluidas las trascendencias, no podía hacer otra cosa que inflarse sin medida. Este Yo voraz, que aparece en el centro del concepto galáxico de alienación, así como en el discurso marcusiano de la felicidad, no es capaz de querer nada, de hacer nada, de ser nada. De sí mismo, antes que la inteligencia le devore a su vez, él va a constituir un solo sistema con la naturaleza. Pero Lévi-Strauss sabe muy bien, como Voltaire, que este ingenuo no es un verdadero salvaje, sino un hijo ilegítimo de nuestra civilización, que regresó de la colonia. Ya no hay casi primitivos. Precipitémonos a meter en el ordenador sus leyendas y sus mitologías. La apelación al buen salvaje es el signo de una civilización que ya no cree en sí misma. Si Lévi-Strauss domina este período, no es tanto a causa de su rigor científico, sino porque se ha apercebido que rechazando nuestras veneraciones, rechazamos al mismo tiempo nuestra diferencia a saber, nuestra razón de ser y nuestra fuerza de sobrevivir, y que nos encaminamos hacia una muerte entrópica. De ahí el extraordinario canto fúnebre al cual se ha entregado este siglo. Con el fin de los mitos culmina el mito del fin» (8).

Esta nueva forma mecánica de escatología estructuralista modifica de raíces el planteamiento del tema de la alienación. Nietzsche abolía la dialéctica y proclamaba la primacía de los valores, el sentido y el destino. Los protagonistas de las ciencias humanas elevadas a categoría de *ciencia pura* eliminan por igual dialéctica, los valores y el sentido. En su lugar proclaman la primacía abstracta del discurso. La objetividad pura del discurso, el triunfo de la crítica por encima de la verdad. La verdad de la obra no es otra cosa que la verdad de su escritura y de su lectura, la verdad de la interpretación, que en verdad

(8) Cfr. *ibid.*, pág. 11.

no es otra cosa que la victoria de lo *verosímil*. En esta perspectiva, tiene difícil cabida la alienación, tal como se había planteado durante las últimas décadas sobre las huellas de Hegel y del joven Marx. Todo aquello es reconsiderado y definido como un proceso de contumacia con un humanismo personal que poco se debe acomodar al Marx maduro, definitivo, concorde con el eleatismo formal estructuralista. El tema ha sufrido un amplio debate en estos últimos años. Quien se haya hecho alguna ilusión en torno a los apoyos humanistas de la alienación debe desistir de ella. El concepto ha sido comprometido en su propia textura interior por la multiplicación de las alienaciones y sus correspondientes críticas. Se ha realizado una «extensión ilimitada del concepto de alienación» (Domenach) que ha asegurado su definitiva ambigüedad, transformándola en una verdadera «ideología de recambio». La conciencia de la alienación se torna a su vez, alienación. Hay una sucesión infernal de alienaciones que Gilles Deleuze remonta a Stirner, que no titubea en apoyarlas en las profecías de Nietzsche. Lefebvre proyecta el concepto y su «visión mística» o su paralela «especulación metafísica», en los dominios de una metafilosofía. El tema nos conduce directamente al contexto en que se abre la tumba del humanismo. Un contexto que se compone de ofensivas ideológicas renovadas y de un nuevo tipo de ofensiva eleata.

DIMENSIÓN ELEATA. EXORCIZAR EL TIEMPO

Abundan las ideologías. Más intensamente se proclama su muerte con mayor ímpetu se apoderan, sobre todo en el terreno cultural y especulativo, las ideologías de parcelas de estudio y de fragmentaciones polémicas. Jamás período de crisis histórica y cultural alguno, había registrado esta especie de ofensiva ideológica destinada a fragmentar la cultura y convertirla en un auténtico campo de Agramante de las posiciones polémicas atomizadas al máximo.

El fenómeno se ha agudizado en las últimas décadas debido a las complejas posiciones que integran la «ideología» estructuralista. El fenómeno, en su máxima tensión polémica, se ha planteado sobre todo en la discusión en torno a las relaciones entre marxismo y estructuralismo. Los estudios reunidos por Henri Lefebvre en su libro *Ideología estructuralista*, ilustran mejor que ninguna otra cosa la situación. En esta «ideología» están comprendidas las obras de Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Roland Barthes y Louis Althusser, todas integradas en una especie de ofensiva eleata contra el dinamismo del devenir encarnado según Lefebvre por el marxismo, heredero por derecho propio de la dialéctica hegeliana de estirpe heraclitea. Nos encon-

tramos así proyectados de repente, en aquel mismo momento auroral de nuestra cultura, que es el momento filosófico de los presocráticos. El que ennoblecó este retorno y marcó con signo indeleble esta actualidad fue Heidegger. Fue uno de los momentos indiscutibles, acción magistral de su obra revelada de una fecundidad sorprendente en su madurez tardía.

Heráclito de un lado y Zenón de Elea y Parménides de otro, de nuevo enfrentados. La vieja polémica resucita en un instante crepuscular de la cultura. El primero afirma el movimiento, las prerrogativas del devenir. Los segundos niegan el movimiento, denuncian sus contradicciones, exorcizan el tiempo y proclaman el triunfo del inmovilismo, victorioso en la Política, en la vida de la Ciudad griega. El sistema, opuesto al devenir y al movimiento. El fetichismo del sistema. Según Lefebvre, nuestra cultura, la mentalidad misma de la ideología dominante en esta época, acumula los elementos de una contraofensiva eleata. ¿Cómo se manifiesta esta contraofensiva? En la búsqueda incesante de lo discontinuo, de las unidades estables que constituyen la base de la nueva ciencia —tales cromosomas y genes, átomos y partículas, fonemas, letras—. Todo ello en sistemas inmóviles, y en sistemas de sistemas. Todo ello proclamando el dominio de lo cuantitativo sobre lo cualitativo. Así como los viejos eleatas estuvieron presentes en la política, igualmente los nuevos marcan la vida política de su ideología. La sociedad se la entiende así, en fichas perforadas, repertorios, análisis y clasificaciones, organización burocrática, destinado todo ello a asegurar la estabilidad, el equilibrio, la tecnificación, la racionalidad técnica.

Exorcizar el tiempo, detener la historia, fijar el devenir en formas sistemáticas, significa para los nuevos eleatas cuya acción incide, como antaño en la vieja Grecia, en la vida política y social, eliminar el caos, evitar la guerra atómica y la revolución mundial. Nacen los modelos de vida. Sobre cualquier tipo de captación de la realidad, triunfa la primacía absoluta del lenguaje. Antaño tras el pensamiento eleata llegó la aventura de los sofistas. Hoy los sofistas vuelven a estar en moda.

Se puede no compartir las motivaciones polémicas y la finalidad del marco fijado por Lefebvre. Pero la captación del nuevo movimiento eleata en la vida de un mundo que parece renunciar a la incógnita del devenir, es evidente. En medio de esta nueva aventura de la inteligencia están ellos, los sofistas. Los nuevos sofistas. Florecen como antaño, en medio del más fascinante despliegue mental y crítico de la inteligencia.

LOS SOFISTAS

Fueron siempre los compañeros del caos moral de la sociedad. Florecieron en las sociedades más abiertas a la perfección intelectual y estética y con ellos se inició siempre un proceso de crisis de los valores, nacido de aquella «barbarie de la reflexión» que Vico, filósofo anticipador de una problemática moderna del saber, e ilustrada por un sentimiento de escepticismo, de duda sistemática y de desprecio por las virtudes positivas del hombre.

Sócrates y Platón, su gran discípulo, se enfrentaron con ellos en la hora radiante de Grecia. Por ello cuando pensamos en la supervivencia de lo antiguo entre nosotros, pese al clima adverso característico de nuestra civilización tecnicizada, no debemos referirnos solamente a los aspectos nobles y fecundos de los tesoros de la creatividad y filosofía antigua. También la plaga de los sofistas sobrevive, y lo hace en gran escala en un tiempo cargado de escepticismo, alejado de una auténtica jerarquía de los valores espirituales.

En el trasunto de la memoria, detectamos hoy la gran plaga de la filosofía antigua. Los sofistas abundan hoy, definen en buena parte nuestra cultura ellos, los sofistas. Nuestro mundo anexiona la dimensión del pensamiento sofista, que Platón concentra en su «Protágoras», en «Gorgias», en «Teeteto». Su nueva aventura la señala con sus pasos Nietzsche, profeta del caos, del simulacro, del nuevo mito de la caverna múltiple. Así puede hablar el nuevo profeta del «fin del error más largo». *Incipit Zarathustra*. No creer en la verdad. Destacar su destino del pensamiento y del ser. Proclamar la autonomía del lenguaje. ¿Quiénes proclamaron, los primeros, la autonomía del lenguaje? Fueron precisamente ellos, los sofistas los adversarios de Sócrates, los que quieren envolver en su propio juego al Sabio. El dominio de las verdades, se sustituye a la verdad. Es otra vez Nietzsche el que habla: «Tras la caverna hay una otra caverna que se abre, más profunda aún y debajo de cada superficie un mundo subterráneo más vasto, más extranjero, más rico, y bajo todos los fondos, bajo todas las fundaciones, un trasfondo más profundo aún».

La fuerza del simulacro se impone. Vivimos bajo su imperio. La autonomía del lenguaje, la descomposición del mundo de las imágenes, son su signo poderoso. Simulacro y mundo de las apariencias, juego, fiesta. Nuestro mundo redescubre la realidad autónoma del lenguaje y con la muerte de la representación, el retorno a los sofistas se torna evidente. Dueños de la imitación que hace imposible la diferencia entre la realidad y su doble, creadores del juego de espejos continuos, dueños del discurso del falso y complicado discurso que falsea los nombres y su sentido capaces, capaces, todos ellos, según

las palabras de Platón de «forzar al contradictor a encerrarse en la contradicción consigo mismo».

Entonces su actitud enfurecía a veces al propio Sócrates. Entonces y ahora, Sócrates se espanta y se enfurece ante su presencia y su arrogante actitud. La imagen de su propio demonio interior, la presencia del sofista la hace posible, concebible. Hoy los sofistas abundan. Su presencia espanta, desconcierta, enfurece.

HUMANISMO Y PENSAMIENTO. PERSPECTIVAS DE LA CIBERNÉTICA

La perspectiva del humanismo es negativa. Pero el esfuerzo de pensar en ello implica algo indeclinable. La posibilidad de su ser en el pensamiento que encierra su destino. En un arco que se despliega ampliamente, la cuestión ha sido abordada en dos momentos distintos por Heidegger, a distancia de cuarenta años. El momento de su famosa carta a nuestro amigo, Jean Beaufret, *Über den Humanismus*, el momento, último, de su fabulosa aventura filosófica, que encierran textos como *Gelassenheit* y sus seminarios de Thor y Zähringen de los años que preceden a breve tiempo su reciente muerte (9). El hombre, este lejano «pastor del ser», está proyectado en el destino último de la filosofía. La filosofía, en su más noble expresión que no ha faltado quien viera en ella una manifestación crepuscular, abre su propio ser al destino de la cibernética, como lo abriera poco antes al destino de la técnica y la ciencia. ¿No alienta acaso una perspectiva humanista renovada en esta apertura? El hombre, pastor del Ser, echado por el Ser mismo en la Verdad del Ser, responde a la pregunta del filósofo de si puede superar el olvido del Ser, recuperar su existencia auténtica, en una etapa de su historia abierta a las consecuencias últimas de la edad de la técnica y la ciencia: la edad de la cibernética. La fe en el hombre permanece como una fe poética en el pensamiento del filósofo: «El hombre es un poema que el Ser ha comenzado. Caminar hacia una estrella nada más». Triunfo del *humanismo* en el pensamiento: «Quien piensa en grande, debe equivocarse en grande» (10).

Retirado en sí mismo, el hombre sabe que puede recuperar la verdad. La verdad del Ser, la verdad del Arte, la verdad de su propia morada, el retor-

(9) Cfr. MARTIN HEIDEGGER: *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt an Main, 1946; *Gelassenheit*, Günther Neske, Pfullingen, 1949; *Zeit und Sein* Max Niemeyer, Tübingen, 1969; *Die Kunst und der Raum*, Erker Verlag St. Gallen, 1969; «Seminaires», en *Quéstions IV*, Gallimard, París, 1976. págs. 197 y sigs.

(10) Cfr. HEIDEGGER: *Aus der Erfahrung des Denkens*, Günther Neske, Pfullingen, 1954.

no a la serenidad. Todo esto está más allá de las alienaciones. Todo ello hace posible una instauración de la cultura auténtica, base de un nuevo humanismo capaz de resurgir de su tumba ideológica. En compañía de la cibernética, el filósofo sabe que el hombre ha de resistir a la ofensiva eleata y volver a una dinámica heraclitea, que en sí misma encierra el propio destino de la cibernética. Así, en estos términos, Heidegger se atreve a llevar a la cibernética al pensamiento de Heráclito. Para ello exige a su tiempo «a no pensar más metafísicamente y esto por la sencilla razón de que procedemos de la metafísica» (11). Procurar no pensar las cosas en términos metafísicos, quiere decir buscar la solución de la instauración de un nuevo humanismo. Conviene no pensar metafísicamente lo que no es metafísica. Aprestarse a ello, significa estar en la verdad de lo que fue la cultura antes de la especulación metafísica y lo que es la cultura, una vez consumada la especulación metafísica. En la gestación misma de la ciencia y la técnica moderna se halla predeterminado, según Heidegger, el destino de la cibernética. Se trata de un destino esencialmente humano, que concierne la destinación del hombre humano. El destino de la ciencia, la técnica, la cibernética ha de ser entendido como destino humano. Conviene buscar, a fuerza de meditación, el sentido de la edad nuestra, que es la edad atómica. La posición del hombre en el mundo es hoy una posición radicalmente nueva para el hombre. Según el pensamiento puramente calculador, el nexo del hombre con el mundo sería una relación puramente técnica. La técnica reina en la tierra. ¿Pero cuál es el sentido de la técnica si no una «agresión contra la vida y contra el ser mismo del hombre»? Aparentemente, según el pensamiento puramente calculador, según la invadente ofensiva eleata germinadora de múltiples alienaciones, el hombre se hallaría sin defensa ante aquella agresión «si, allí donde el juego se revela decisivo el hombre renunciase a recurrir al pensamiento que medita contra el pensamiento que simplemente calcula» (Heidegger, *Gelassenheit*). Conviene despertar, por tanto, este pensamiento meditante animarlo sin cesar, para «arraigar las obras humanas en una tierra natal». Establecer una nueva raigambre, en una nueva tierra, que ni la edad atómica, ni la cibernética excluyen. Se trata de un nuevo camino arduo, difícil, camino de la meditación, del pensamiento meditante. El hombre no puede lanzarse con la cabeza baja, a ciegas, contra el universo de la técnica. Conviene servirse de las cosas técnicas, pero libre de ellas, conservando las distancias. En el juego del sí y del no a las cosas técnicas, la relación del hombre con las cosas técnicas se torna «maravillosamente simple y apacible». El alma permanece

(11) Cfr. HEIDEGGER: *Seminar Wintersemester, 1966-67*, Vittorio Klostermann, Fr. a. Main, 1970, Ed. Gallimard, París, 1973, pág. 107.

serena, paciente, en presencia de las cosas. Así, la igualdad del alma ante las cosas y el espíritu abierto al secreto nos desvelan la perspectiva de una futura raigambre. Las nuevas raíces podrían ser tan fuertes que un día podrían apelar a las viejas raíces.

MENSAJE DEL FILÓSOFO

Mensaje de singular belleza, de fe en el humanismo uno, sólo, humanismo de la fortaleza del hombre en medio de la provocación y el peligro, este mensaje del filósofo que encarna en el siglo el drama y la grandeza de la filosofía. Su mensaje es una generosa apertura a todos los esfuerzos del siglo. Por ello no titubea en decir que incluso la contrapartida de la metafísica, en su auge positivista de hoy, habla el lenguaje de Platón, el lenguaje de la metafísica, mientras la palabra fundamental de su filosofía sea, en el sentido platónico de la palabra, la *Idea*, el *Eidos*. En el bosque de un universo de máquinas, el filósofo descubre siempre el claro del antiguo bosque. Claro del bosque, admirable juego revelador de luz y sombra, de voz y de eco, resonancia permanente del poema auroral de Perménides, instaurador primero de la *Aletheia*. El hombre, puede recuperar su humanidad, en la verdad, en el sentido, en el *tópos*, el lugar que tanta capacidad expresiva ocupa en el lenguaje de Heidegger. No es la capacidad metafísica en sí, cuanto la capacidad poética la que ofrece mayores posibilidades a un humanismo del hombre humano. Hablando de la falta de seguridad de su propio lenguaje en «Ser y Tiempo» Heidegger llega a confesar que ha sido la poesía, concretamente Hölderlin, quien desató su lengua de la intrincada urdimbre metafísica. En este espíritu planteará, en definitiva, el filósofo el problema del lenguaje de la informática, sus reducciones, sus condiciones exteriores desfavorables, que rechazan cualquier diálogo con la filosofía.

Pero en estas circunstancias se opera algo esencial para el destino humano del hombre. Es la vuelta de la filosofía. La famosa *Kehre* heideggeriana. Se trata del acabamiento de la filosofía. La ciencia, la técnica, la cibernética se instalan en el mundo. «No es necesario ser profeta para reconocer que las ciencias modernas en su trabajo de instalación no tardarán en ser determinadas y pilotadas por la nueva ciencia de base, la cibernética». Es consecuencia de una determinación del hombre como ser integrado en un trabajo organizado. Una serie de ciencias autónomas han ido desplazando a la filosofía hasta su legítimo acabamiento. La determinación de la ciencia deja de ser filosófica, para ser cibernética. Ahora la ciencia y la cibernética toman el lugar de la filosofía. Las categorías cibernéticas excluyen la significación on-

tológica. Pero en todo ello permanece algo indiscutible. La ciencia y la cibernética son categorías regionales, incapaces de establecer un lenguaje intercomunicativo, que pueden, sí, renegar su origen filosófico, pero no pueden, en cambio, rechazarlo. «Porque lo que habla siempre en lo que las ciencias tienen de científico es origen a partir de la filosofía» (12). Todo ello hace necesaria una crítica de la filosofía en su perspectiva metafísica y una formulación de una nueva misión del pensamiento. Singular alternativa la que se abre. Ella nos habla de un pensamiento que no había de ser ni metafísica, ni ciencia. Un pensamiento en reserva, cuya misión —*Lichtung und Anwesenheit*— «claridad» y «presencia», sería «el abandono del pensamiento en vigor hasta ahora para determinar el asunto mismo del pensamiento». Cuya dimensión significaría una nueva dignidad del hombre en términos humanos, que, como se ha visto, ni la filosofía, ni la ciencia, y menos sus derivaciones especulativas que aseguran su intercomunicabilidad, podrán ya asegurarle.

JORGE USCATESCU

R É S U M É

Le thème de l'humanisme semble destiné à perdre définitivement sa place sur la scène dialectique de nos jours. Apparemment l'exclut, par sa nature propre, la thèse, plus ou moins acceptée explicitement, des humanismes qui intègrent les termes variés et compliqués de la "mort de l'homme" qui entraîne de façon paradoxale derrière elle la propre instauration anthropologique de la métaphysique et qui d'une façon plus manifeste se justifie par l'apparition de la culture de masses instrumentalisée par une idéologie du fait culturel, la manipulation et la socialisation de la culture, la remise de la fonction de la culture aux mains des 'mass media', la soumission de la vérité aux nouvelles aventures de la "raison".

La culture et l'éducation étant ouvertes au domaine de la praxis, son destin appartient, pendant la dernière étape de notre existence collective, plus qu'au domaine des préoccupations de la métaphysique au domaine des idéologies en conflit qui est de par sa propre nature dispersé, confus, contradictoire et essentiellement combatif. Le plus significatif dans l'examen de ce processus de détérioration ontologique croissant dans l'essence de la culture est que même la perspective métaphysique participe de ce phénomène de dégradation. A quel signe si ce n'est à celui de la dégradation correspondent la constante

(12) Cfr. HEIDEGGER: *Das Ende der Philosophie und die Ausgabe des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen. 1968; *Die Kehre*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1962.

appellation au dépassement de la métaphysique, l'idée de la fin et substitution de la métaphysique même par la cybernétique et l'intégration de l'homme dans l'univers de l'informatique qui signifierait ni plus ni moins que son intégration historique dans l'âge de l'atome et de la conscience cosmique? Une preuve que les choses en sont ainsi, preuve qui ne manque pas de dramatisme, la constitue ce que nous pourrions appeler le testament spirituel de Martin Heidegger, qui n'a eu pratiquement aucun écho dans les commentaires à l'heure de sa mort. Heidegger a été un témoin exceptionnel en cette matière, qui marque le destin de la culture à l'heure du nihilisme d'origine nietzshéenne et de manipulation de structure cybernétique. Dernière expression d'un effort métaphysique de grande tradition occidentale, Heidegger inscrit son oeuvre dans la tragédie interne de sa propre tension créatrice, dans le cadre de l'héritage de Nietzsche que celui-ci d'ailleurs revendique d'une façon hautement originale, pour proclamer le triomphe de la science et de la cybernétique, fondues dans une encore incompréhensible métaphysique planétaire de la science et de la technique.

Dans ces termes, la défense de l'humanisme que fait le philosophe, sans parler des revendications humanistes de tous les critiques et penseurs occidentaux qui signalent, alarmés, les dangers, excès et erreurs de la psychoanalyse et de ses séquelles, de la persuasion clandestine dans tant de domaines, nous incite à poser la question qui doit être au-dessus de toutes les autres: Cette défense de l'humanisme en termes externes à l'humanisme d'origine occidentale participe vraiment d'une tension humaniste authentique? Ne s'agirait-il pas simplement de ceci: un signal d'alarme, profond et significatif, qui se traduit par l'appel à la solitude, à la méditation et à la réflexion, du philosophe qui se cherche lui-même dans cette époque plus que jamais d'angoisse?

S U M M A R Y

The subject of humanism does not seem to be destined to return to the dialectic palaestra of these times. The thesis, due to its own nature, apparently excludes itself. This thesis, accepted more or less explicitly by the humanisms that make the complicated and diverse terms of the "death of man" theirs, paradoxically has behind it its own anthropological restoration of metaphysics. In a somewhat more evident manner it justifies itself by: The appearance of mass culture instrumentalized through an ideology of cultural fact, the manipulation and socialization of culture, the transfer of culture into the hands of mass media, and the submission of truth to the new hazards of "reason".

With culture and education open to the domain of praxis, their destinies, during the latest epoch of our collective existence, belong more to the scope of metaphysical preoccupations, due to their own disperse, confused, contradictory and combative natures, of ideologies in conflict. In the examination of this growing ontological deterioration process, the most significant fact is that even the metaphysical perspective participates in this degradation phenomenon. What sign, except that of degradation, answers the constant appeal for exceeding metaphysics, the idea of the end of, and the substitution of, metaphysics by cybernetics and the integration of man in the instructive universe, which would signify nothing more or less than his historic integration in the atom age and the cosmic conscience.

Evidence that this is the way things are, proof not lacking in dramaticism, constitutes what we could call the spiritual will of Martin Heidegger, who has occupied little or no place in the commentaries upon his death. Heidegger has been an excellent witness in this subject, that marks the destiny of culture in the nihilistic hour of Nietzschean heritage and in the manipulation of cybernetic structure. The last expression of a metaphysical effort of vast and fixed western tradition, Heidegger records in his work the internal tragedy of his own creative tension, within the inheritance of Nietzsche. On the other hand, he replies with outstanding originality, in order to proclaim the triumph of science and cybernetics, founded in a yet incomprehensible scientific and technical metaphysical planetary.

In these words, the defense of humanism that this philosopher makes, without talking about the humanists claims, of all the series of critics and western thinkers that point out in alarm the dangers, excesses and errors of psychoanalysis and its schools, of the clandestine persuasion in so many domains, leads us to ask one question above all. Is, by chance, this defense of humanism in words external to the humanism of western heritage something that participates in an authentic humanist tension? Does it not, by chance, deal with only this: A simple alarm, profound and significant, that can be translated simply as a call to solitude, to meditation and reflection, from the philosopher that is looking for himself in an incomparable time of anguish?